KS. JÓZEF PASTUSZKA

POSTAWY ŻYCIOWE WEDŁUG S. KIERKEGAARDA

1. Osobowość Kierkegaarda. Sören Aabye Kierkegaard przyszedł na świat 5 V 1813 r. Jego ojciec, Mikaël Pedersen, urodzony w 1756 r. w rodzinie chłopskiej w Jutlandii, w dwunastym roku życia opuścił rodzinną wieś i udał się do Kopenhagi, gdzie poświęciwszy się zawodowi handlowca, z czasem dorobił się znacznej fortuny. Z drugiej żony, z którą ożenił się w 1797 r., miał siedmioro dzieci. Ostatnim dzieckiem był Sören, nazwany „dzieckiem starości", bo gdy się urodził, jego ojciec miał lat 56, a matka 44. Wielki wpływ na kształtowanie charakteru, na kierunek życiowy Sörena wywarł jego ojciec, który swą pietystyczną, rozlewną, a zarazem pełną grozy religijnością, przesycił życie religijne syna melancholią, surowością i poczuciem jakiejś strasznej niezmazanej winy.

Po ukończeniu szkoły średniej, młody siedemnastoletni Sören zapisał się w r. 1830 na wydział teologiczny uniwersytetu w Kopenhadze. Pragnął po ukończeniu studiów zostać pastorem duńskiego kościoła luterańskiego. Od r. 1831 prowadzi swój dziennik, gdzie notuje nie tylko wydarzenia dnia, ale i własne refleksje. Proces myślenia, a zwłaszcza tworzenie i walka pojęć sprawiała mu zawsze, jak sam wyznał, wielką radość. Dialektyka myśli przebiegającej tajemnicze labirynty poznania, wprawiała go w stan jakiegoś oszołomienia. Tym wybitnym uzdolnieniom myślowym sekundowała żywa wyobraźnia, wrażliwa pamięć, subtelne uczucie i silny popęd do zdobywania coraz to nowych poznań. Jego zainteresowania szły zdecydowanie w kierunku religijnym, choć przez pewien, krótki zresztą okres czasu zarzucił praktyki religijne i pę-

dził życie „złotej młodzieży", wydając duże sumy na zabawy, na ubranie i — jak sam nazywa — na różne „drobiazgi estetyczne", a zwłaszcza na perfumy.

Jeszcze przed ukończeniem swych studiów uniwersyteckich przeżył młody Kierkegaard głęboki wstrząs duchowy, nazwany przezeń „trzęsieniem ziemi", wstrząs, który go zwrócił ku zagadnieniom religijnym. Śmierć matki (1834 r.) a następnie ojca (1838 r.), pogłębiły tylko te skłonności, a jednocześnie uczyniły go bardziej samotnym, lękliwym, nieufnym, zamkniętym w sobie, przeżywającym tragizm bytowania.[1]

W r. 1840 Sören złożył ostatnie egzaminy teologiczne i uzyskał prawo do objęcia stanowiska pastora, następnego roku wygłosił pierwsze kazanie w kościele w Kopenhadze, na uniwersytecie zaś zdobył stopień naukowy magistra sztuk (*magister artium*) na podstawie obrony pracy *O pojęciu ironii.*

Przez jeden rok trwało jego narzeczeństwo z Reginą Olsen. Zerwał je, odsyłając narzeczonej pierścionek, a przecież wywarło ono duży wpływ na jego życie i kierunek myślenia. Czy ma prawo wiązać ze sobą życie młodej panienki, czy jego melancholijne usposobienie nadaje się do małżeństwa, czy jego powołanie „frontowego żołnierza ducha" da się pogodzić z obowiązkami małżeńskimi — te problemy nasuwały mu wiele refleksji, których echo znajdujemy w jego pierwszych dziełach i które odegrały znaczną rolę w życiu religijnym.

Zrezygnowawszy ostatecznie z małżeństwa, zdecydowany nie obejmować wcale stanowiska pastora, Kierkegaard zajął się wyłącznie interesującymi go problemami filozoficzno-religijnymi i poświęcił im wszystkie swoje dzieła, wydawane drukiem od r. 1841.[2]

---

[1] „Od dziecka byłem opanowany niesłychaną melancholią, która głęboki znalazła swój wyraz w tej formie, że obdarzyła mnie niebywałą łatwością ukrywania jej pod pozorem wesołości i przyjemności życiowych, a moją jedyną radością życia było to, że jak sięgam pamięcią, nikt nie mógł odkryć, jak czułem się nieszczęśliwym". Cyt. Geismar, *Soeren Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkkeit als Schriftsteller*, Goettingen 1929, s. 167.

[2] Dzieła: Zbiorowe wydanie dzieł Kierkegaarda w języku duńskim ukazało się w latach 1901—1906: *S. Kierkegaard Samlede Vaerker.* Wydanie niemieckie w dwunastu tomach ukazało się w latach 1909-1924: *S. Kierke-*

Jego bezkompromisowa działalność nad pogłębieniem życia religijnego doprowadziła do konfliktów i ostatecznie do zerwania z duńskim kościołem luterańskim. Pozostał jednak wierzącym chrześcijaninem.

Wyczerpująca praca i niszczący siły tryb życia Kierkegaarda podkopały jego zdrowie, które zresztą zawsze szwankowało. W pierwszych dniach października 1855 r. znaleziono go nieprzytomnego na ulicy Kopenhagi. Przewieziony do szpitala, zmarł tam 11 XI 1855 r.

---

gaard Gesammelte Werke. hersg. v. Gottsched und Chr. Schrempf. Ostatnio od r. 1951 ukazuje się nowe wydanie. Tłumaczenie francuskie dzieł Kierkegaarda ukazało się w latach 1933—1942 w trzynastu tomach autorstwa P. H. Tisseau (Bazoges-en-Parades), Petit, Gateau, Ferloy i in. Do wielu z tych dzieł pisał wstępy J. Wahl, zebrane następnie w *Etudes Kierkegaardiennes,* Aubier 1938. W języku polskim ukazało się pełne tłumaczenie *Dziennika uwodziciela,* Lwów 1904 oraz *Wybór pism,* Lwów 1914. Kierkegaard wydał w języku duńskim następujące prace w porządku chronologicznym (tytuły w tłumaczeniu polskim):

Pojęcie ironii, 1841.

Albo — albo. Fragment z życia, 1843 (pseudonim Wiktor Eremita).

Lęk i drżenie. Liryzm dialektyczny, 1843 (pseudonim Joannes de Silentia).

Odruchy filozoficzne (pseudonim Joannes Climacus).

Pojęcie lęku, 1844 (pseudonim N. Haufniensis).

Czytanki zajmujące o różnych stanach i warunkach stosownie do potrzeb chwili i okoliczności, 1844 (pseudonim Nicolaus Notabene).

Cztery przemówienia budujące, 1844.

Trzy przemówienia o okolicznościach zmyślonych, 1845.

Studia drogi życiowej (pseudonim Hilarius Bogbinder).

Postscriptum końcowe do drobiazgów filozoficznych. Kompilacja dialektyczna, patetyczna, mimiczna i rozrywkowo-egzystencjalna Jana Klimakusa, 1846.

Przemówienia religijne na różne tematy (Czystość serca, Lilie polne i ptaki niebieskie, Ewangelia cierpienia), 1847.

Akty miłości. Pochwała miłości chrześcijańskiej, 1847.

Kryzys i pewien kryzys w życiu aktorki, 1848.

Dwie małe rozprawy etyczno-religijne, 1849.

Rozprawa o rozpaczy (Choroba śmiertelna), 1849.

Szkoła chrześcijańska, 1850 (pseudonim Anticlimacus).

Moje stanowisko jako pisarza, 1850.

O rachunek sumienia, 1851.

2. M e t o d a. Kierkegaard uważany jest za ojca egzystencjalizmu, który na czoło wysuwa istniejące fakty konkretne, podmiotowe w przeciwieństwie do istoty abstrakcyjnej, do tego, co ogólne, bezosobowe, kryjące się w myśli oderwanej. Głosząc prymat istnienia przed istotą, egzystencjalizm odrzuca a priori wszelki system, sprowadzający wielość rzeczywistości i różnorodność zjawisk do jakiejś idei, np. do Absolutu, jak to czyni Hegel. Sam nawet zalicza się do grupy myślicieli „subiektywnych" albo „egzystencjalnych". Nie tworzy systemu filozoficznego, nie interesuje się sprawami nauk szczegółowych, które zresztą nazywa „nienaukowymi", a zwraca się wyłącznie ku zagadnieniom filozoficzno-religijnym, bo jedynie one stanowią „poznanie istotne". Po co ma się człowiek zajmować przedmiotami odległymi, jak firmamentem gwiazd, jeżeli nie wie, jak ma żyć, czyli, jak ma „istnieć".

Ponieważ „istnienie" przeżywa przede wszystkim człowiek jednostkowy i ono wyraża się w jego przeżyciach i nastrojach, przeto ku niemu należy się zwrócić, poddać je wnikliwej analizie. Do prawdy doprowadza refleksja nad sobą samym, nad własnym życiem. O sobie mówi Kierkegaard, że „od początku samego wsłuchiwał się w tętno swych myśli i łączył je z rytmem życia wewnętrznego" (*Dziennik*, 1835). Refleksja wtedy dochodzi do głosu, gdy człowiek znajdzie się w samotności, zdobędzie się na milczenie, gdy zajmie się własnym istnieniem, dotrze do głębi własnego ja, wniknie w rządzące nim prawa, uświadomi sobie wewnętrzne nakazy i zrozumie sens własnego życia. Postępując w ten sposób, człowiek ujmuje przede wszystkim fakty konkretne, jakimi są nasze przeżycia, fakty chwytane w życiu, jednostkowe, związane

---

Czy biskup Muenster był świadkiem prawdy, 1854.

Chwila, 1855 (dziewięć numerów pamfletycznej publikacji).

Dziennik od r. 1834 do r. 1855.

B i b l i o g r a f i a o Kierkegaardzie: A. G e m m a r, A. M e s s e r, *Soeren Kierkegaard und Karl Barth*, Stuttgart; E. G e i s m a r, *Soeren Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkkeit als Schriftsteller*, Göttingen 1929; E. P r z y w a r a, *Das Geheimnis Kierkegaard*, Muenchen 1929; R. T h o m t e, *Kierkegaards Philosophy of Religion*, 1949; P. M e s n a r d, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris 1948, F. S a w i c k i, *Soeren Kierkegaard*, „Przegląd Powszechny", 225 (1948); J. G r o o t e n, *Le soi chez Kierkegaard et Sartre*, „Revue Philosophique de Louvain", 50 (1952).

z rzeczywistością bezpośrednią. Takie jest poznanie treści własnej świadomości, takie jest również poznanie świata zewnętrznego, gdyż i ono polega na odbiciu w naszej jaźni przedmiotów. Jest ono przede wszystkim poznaniem konkretnym, ujęciem faktów w tym egzystencjalnym obramowaniu, w jakim one istnieją poza nami. Trzeba więc zwracać się ku rzeczom konkretnym, jednostkowym. „Rzeczy pojedyncze, jednostkowe winny mieć pierwszeństwo... gdyż ogólne służy pojedynczemu, nie zaś pojedyncze ma być składane temu, co jest ogólne".[3] Wynikiem jest konkretne rozumowanie, które „wnika w konkretne rzeczywistości życia, jego przesłanki są przepojone treścią i jego ruch jest życiem całej masy prawdopodobieństw, splatających się w danym wypadku, wzajemnie się wspierających, stanowiących umocnienie i kontrolę jedne dla drugich i wreszcie stawiających nam przed oczy wywód konkretny w całym życiowym bogactwie jego treści, nie jako pojęcie, lecz jako fakt życia".[4]

Myśleniu konkretnemu przeciwstawia Kierkegaard myślenie abstrakcyjne; jego klasycznym wyrazem jest sylogizm, który nie jest wprawdzie pozbawiony wartości, ale wykrywa tylko część prawdy. „Łańcuch wnioskowania zwisa w próżni z obu końców, zarówno punkt wyjścia dowodzenia, jak i punkt, do którego ono zmierza, są niedostępne dla logiki, wymykają się jej zarówno pierwsze zasady, jak i konkretne wyniki".[5] Wszelkie poznanie służy prawdzie, a abstrakcyjne, złożone ze sztywnych, nieruchomych pojęć, przeciwstawia się życiu. Dlatego Kierkegaard zwalcza wszelki system filozoficzny, gdyż system zakłada istnienie pojęć wykończonych, rozwiązanie trudności myślowych i wytworzenie harmonijnego światopoglądu, gdy tymczasem poznanie ludzkie należałoby raczej przyrównać do irracjonalnej liczby, której wielkości nigdy nie da się określić. Z tego też względu Kierkegaard zwalcza filozofię Hegla, pod której urokiem znajdowały się wówczas Niemcy i kraje skandynawskie, a w której on dopatrywał się niebezpieczeństwa dla życia wewnętrznego. Hegel stworzył wykończony system filozoficzny, który usiłował godzić nie tyl-

[3] *Wybór pism*, s. 186.
[4] *Wybór pism*, s. 190.
[5] *Wybór pism*, s. 188.

ko filozofię z religią objawioną, ale wszystkie przeciwieństwa w życiu i nauce, na wzór dziejów ludzkości, rozwijających się jako jedna idea. A przecież nie dadzą się usunąć przeciwieństwa — ani w dziedzinie życia praktycznego w postaci „pomieszania kategoryj", np. estetycznej z etyczną formą życia, ani w teorii, stawiając na jednej płaszczyźnie religię objawioną z filozofią.

3. P r a w d a. Wbrew panującym tendencjom, aby życie uczynić łatwiejszym, Kierkegaard twierdzi, że chce je uczynić trudniejszym. Istnieć — to nie tylko poznawać, ale żyć w ogóle, to znaczy zmieniać się, tworzyć i rozwijać się. Co więcej, istnieć znaczy to samo, co zakładać sobie coraz nowe cele, podejmować postanowienia i działać. W tym ujęciu prawda zlewa się z życiem. A ponieważ życie stawiając człowieka ustawicznie przed koniecznością wyboru, rozbudza w nim namiętności, przeto prawda tkwi w namiętności i wiąże się z patosem. Ma ona charakter dramatyczny jako prawda egzystencjalna, a zarazem dialektyczny, bo zakłada jakby dialog z sobą, skłaniający podmiot do tworzenia prawdy we własnym ja. Wiąże się z tym ryzyko życiowe, bo konieczność zaangażowania się w działanie w świecie. Sprawdzianem prawdy pozostanie też zawsze życie, praktyka, a nie idee teoretyczne.

Droga do prawdy nie jest prosta ani łatwa i często prowadzi przez wątpienie, weryfikację zaś uzyskuje przez czyn. A że czyn ludzki niesie z sobą ryzyko, którego wynik jest nieprzewidziany, przeto musi się w pewnym stopniu oprzeć na wierze. Z drugiej strony ryzyko rozwija odwagę i rozszerza poznanie, gdyż rozszerza horyzonty możliwości, które zazębiają się wzajemnie i wymagają głębszego wglądu i dokładniejszego poznania, zanim jedna z nich zostanie wybrana. Ostatecznym jednak sprawdzianem prawdy jest zaangażowanie się człowieka w świecie i konsekwencje dokonanego przezeń wyboru.

Droga do prawdy nie jest równa ani prosta. Często trzeba do niej zdążać ścieżkami okólnymi i nieraz rozpoczynać od wątpienia. Chociaż wiele sytuacji życiowych nasuwa wątpliwości, nie można wątpić o wszystkim. Życie bowiem stawia człowieka ustawicznie wobec konieczności działania, a ono zakłada pewność w odniesieniu do danego czynu. Dlatego wątpienie metodyczne jest sprzeczne

z założeniami etyki. Jeżeli człowiek przeżywa wątpliwości, co zresztą jest zjawiskiem częstym, to powstają one raczej na gruncie woli. Ale też ich przezwyciężenie łatwiej dokonuje się na drodze czynu a nie poznania teoretycznego, bo ono, jak w ogóle refleksja, raczej pogłębia trudności, niż je usuwa, ponieważ gubi się w różnych możliwościach i nie umie znaleźć z nich wyjścia. Nagromadzenie dowodów osłabia prawdę, gdyż każdemu dowodowi można przeciwstawić inny, a tym samym osłabić jego wartość. Jako przykład podaje Kierkegaard dowody na nieśmiertelność duszy, zebrane przez metafizyków i logików, a nie mające wartości logicznej. Natomiast sam człowiek przeżywa i jakby odczuwa własną nieśmiertelność, mogąc zawsze powtórzyć za Spinozą: *Sentimus et experimur nos aeternos esse.*

Takiej pewności nie dostarcza poznanie abstrakcyjne, bo ono tworzy pojęcia sztuczne, nierealne, pozostające w sferze teoretycznej.

4. Człowiek i filozofia. Zwalczając „systemy filozoficzne", Kierkegaard daleki był od tego, by potępić wszelką filozofię. Przeciwnie, jest on przekonany, że każdy człowiek posiada jakąś filozofię, każdy „odczuwa potrzebę wytworzenia sobie pewnego światopoglądu, to jest dowiedzenia się, co stanowi wartość i cel życia" (*Wybór pism*, s. 9).

Psychologicznym źródłem filozofii nie jest jednak zdziwienie, jak utrzymywali Grecy, ale rozpacz i lęk. Istnienie ludzkie — to przeżywanie, to życie wewnętrzne, które jest pełne dramatycznego napięcia, ponieważ wyraża się przez zakładanie coraz to nowych celów, przez podejmowanie trudnych, niewykonalnych postanowień, przez codzienny czyn. Przeżywając własne istnienie, człowiek styka się z problematyką świata zewnętrznego. Rzeczywistość bowiem „odbita" jest w głębi ja ludzkiego, tam staje się prawdą i tam należy jej szukać.

Rozwiązanie problemów dokonuje się na drodze myślenia konkretnego, które wypełnione jest życiem i ustawicznie skłania do działania, stawiając człowieka przed koniecznością wyboru, przed postanowieniem. Rozważanie różnych możliwości i poczucie odpowiedzialności za konsekwencje płynące z wyboru jednej z alternatyw jest zarazem rodzeniem się myśli filozoficznej. Źródłem

filozofii jest więc własna świadomość, wnikanie we własne istnienie, docieranie do wewnętrznych nakazów, zrozumienie praw własnego życia i celów ludzkich. Jest ona swoistym przeżyciem, gdyż paradoksem, wywołującym szok myślowy i roztaczającym nowe horyzonty, które pociągają swą niezwykłością intelektualną, a jednocześnie w obliczu trudności rozwiązań i konieczności wyboru w tak ważnych sprawach budzą lęk i obawę.

Za idealny typ filozofii uważał Kierkegaard filozofię Sokratesa, która stosując dialektykę wysuwa coraz to nowe problemy, zaostrza samo myślenie i wyrabia zmysł do tego, co jest wieczne i niezmienne w przemijającej fali życia, która rozbudza wątpliwości i nie pozwala zatrzymać się na twierdzeniach nieistotnych, by nadawać im wagę prawd dogmatycznych. Kierkegaard mówił o sobie, że nie był profesorem, lecz „akuszerem dusz", a filozofię przyrównywał do sztuki lekarskiej, ponieważ ta nie czyni „myślicielem", lecz uczy być kimś, kto zdolny jest do rozbudzenia i umacniania życia duszy. „Budzicielem dusz" winien być filozof, nauczycielem sztuki pozostania sobą, zachowania ludzkiej jednostkowej osobowości, człowiekiem jednostkowym, który żyje w świecie.

Sam człowiek pełen jest paradoksów, bo przedstawia syntezę skończoności, rozproszenia i koncentracji, rozszerzenia i napięcia. Jest on ekstazą i refleksją, ryzykiem i zyskiem, życiem i śmiercią, przyszłością, która wraca jako przeszłość, a zarazem przeszłością, która przejawia się jako teraźniejszość, jest ciągłym napięciem pomiędzy nieskończonością, połączeniem patosu z komizmem.

Te sprzeczności wykrywa refleksja, gdy sięga w głąb i natrafia na ograniczenia i dopiero w rozpięciu tych dwóch kategorii może siebie samego rozumieć. Istnienie ludzkie, rozgrywające się w czasie, jest zarazem urzeczywistnieniem wiecznych zadań; dokonuje się w nim arcyważny moment stawania, ponieważ pierwiastki wieczne w akcie twórczego życiowego procesu zostają wniesione w sferę czasowości. Człowiek pragnie uczynić wiecznym to, co samo z siebie jest chwilą, a nieskończonym każdą wartość skończoną. Każdy akt przeżywania chwili oznacza zejście z płaszczyzny wieczności w sferę czasu, a jednocześnie jest modelowaniem chwili przez wieczność i przepajaniem jej nieskończonością. Pojęcia te nie

mogą być brane w znaczeniu negatywnym: nieskończoność nie jest tylko zaprzeczeniem skończoności, a wieczność czasowości. Człowiek jest syntezą — stanowi cel i miarę ruchu i stawania się, wieczności realizowanej w danym bycie istniejącym; przekracza on nieskończenie swoje istnienie i dlatego nie jest skończony.

Aby człowieka skłonić do działania i do pielęgnowania własnego życia wewnętrznego, Kierkegaard zaleca „metodę uboczną", polegającą nie na pouczeniu, ale na egzystencjalnym przeżywaniu danej jednostki. Jest ono faktem a zarazem ideałem, jest czymś gotowym, a zarazem postulatem.

Przesuwając punkt ciężkości na życie wewnętrzne, Kierkegaard nie jest bynajmniej idealistą, dla którego cała rzeczywistość jest tylko własną świadomością. Przeciwnie, głosi on prymat bytu przed myśleniem. Rzeczywistość przedmiotowa — to coś trwałego, niezmiennego, konkretnego i szczegółowego, co przeciwstawia się myśli, co się staje, co jest w ruchu i wciąż się wytwarza. Człowiek nie jest czystym duchem, ani ja identycznym z sobą, jak mówił Hegel, ale duchem istniejącym, a wszelki byt istniejący jest bytem jednostkowym, szczegółowym.

5. Trzy stadia życia ludzkiego. Ogólnie biorąc, życie ludzkie stanowi chronologiczną całość, przenikniętą elementami czasowymi i wiecznymi, rozgrywającą się na płaszczyźnie teraźniejszości i wieczności, a przecież w poszczególnych swych okresach posiada rozmaite oblicze, które Kierkegaard określa mianem estetycznym, etycznym i religijnym stadium życia.

a) Stadium estetyczne cechuje postawa hedonistyczna. Człowiek estetyczny nie uznaje żadnych ograniczeń, nie posiada niezmiennych zasad życiowych, poza nakazem przyjemności. Hasłem estetyka jest *In vino veritas.* Od jednej przyjemności przechodzi do drugiej, ale przy żadnej nie zatrzymuje się dłużej. Żyje chwilą, zatapia się w doryweczej rozkoszy.

Do tego typu należy zaliczyć zarówno hedonistę zmysłowego, jak i człowieka przeżywającego każdą przyjemność, nie troszczącego się o treść przeżycia, jak i zimnego intelektualistę, rozkoszującego się czystymi pojęciami, tak samo artystę zachwycającego się pięknymi widokami, jak i człowieka zmysłowego typu Don Juana. Wszyscy oni żyją chwilą, oczekując od niej przyjemności,

która albo tkwi w rzeczach, ku jakim ciążą, albo w nich samych, gdy zachwycają się sobą i czynią się ośrodkiem życia.

Nie odpowiada im tylko proza dnia powszedniego, nawet jeżeli spełnili swój obowiązek. Życie wydaje się im wielką pustynią, w której znajdują się rzadkie oazy, a są nimi te chwile przyjemności przeżywanej. Dlatego estetyk nie zatapia się w rzeczywistości, a tylko ją „dotyka", w obawie by nie dać się wciągnąć w jej wir. Wobec ludzi zajmuje stanowisko życzliwe, ale nie chce się zbytnio wiązać, by nie być zmuszonym do świadczeń. Gdyby mógł, nie obejmowałby żadnych stanowisk zawodowych, ażeby nie być wciągniętym w maszynę społeczną i nie czuć się niewolnikiem zbiorowości. Ceni tylko to, co jest niezwykłe, wyjątkowe, co błyszczy. Podziwia bohaterów, ale nie ma zrozumienia dla ludzi zwykłych. Jest komiczny przez to, że w nieustannej bieganinie zatapia się w drobiazgach, zachowując przy tym powagę i godność.

Postawę estetyczną charakteryzuje postawa ironiczna, spojrzenie z góry na samo istnienie, jego lekceważenie, skoro ono samo w sobie wydaje się pozbawione wartości i poświęcone jedynie pogoni za przyjemnością. Przeoczane są wartości duchowe, a uprawiany jest kult ciała. Pod pozorem posłuszeństwa swym wewnętrznym nakazom, człowiek zatraca się na rzecz wartości zewnętrznych i rozprasza swe siły duchowe. Skupia się wprawdzie w pewnych momentach przeżywania przyjemności, ale taka wewnętrzna koncentracja jest właściwie obrazą wieczności, ponieważ fałszuje rzeczywistość. Doszukiwanie się całości w atomach, wieczności w chwili, upatrywanie pełni w tym, co tylko jest drobiazgiem, jest równoznaczne z doszukiwaniem się bytu w nicości. Co prawda, nawet chwila jest refleksem wieczności, a tym samym odziera chwilę z jej istotnej treści.

Postawa estetyczna nie zabija w człowieku zmysłu refleksji i krytycyzmu. Poszukując ustawicznie przyjemności, człowiek dochodzi powoli do jej właściwej oceny. Jego wrażliwość na przyjemność słabnie w miarę jej powtarzania, a gonitwa za szczęściem wcale człowieka do celu nie zbliża, a raczej oddala. Przeżywając pod tym względem rozczarowanie, estetyk przeżywa momenty właściwej oceny świata i wtedy ani w nim, ani w swym życiu nie znajduje sensu i wartości. Wcześniej czy później dojdzie do przeko-

nania, że pomiędzy jego postawą wobec życia a prawdziwym życiem zachodzi dysproporcja, która może nawet przybrać rozmiary katastrofalne, np. gdy człowiek wpadnie w nędzę, albo w chorobę, a wtedy cały wyimaginowany świat rozpadnie się w gruzy. Ale nawet gdy los oszczędzi mu tych bolesnych przejść, musi dojść do zrozumienia, jak iluzoryczne jest jego szczęście i że nawet z niego przeziera rozpacz i zwątpienie.

Rozpaczy poświęcił Kierkegaard wiele wnikliwych rozważań. Jest ona nieuchronnym udziałem ludzi oddanych zmysłowości, nie troszczących się o sprawy ducha, o prawdę i dobro. Poszukując jedynie przyjemności zmysłowych, człowiek rezygnuje tym samym z wartości wiecznych i w konsekwencji przeżywa wewnętrzny dramat, nie może się bowiem wyzbyć wrodzonego, koniecznego ciążenia ku wieczności, a jednocześnie usiłuje wyrwać je z serca, uświadamia sobie własne słabości, a jednocześnie nie umie zdobyć się na właściwy czyn, by je przezwyciężyć.

Stan rozpaczy nie jest czymś niezwykłym. Należy raczej do istoty człowieka, który znajduje się na krawędzi dwóch światów i zmuszony ustawicznie dokonywać wyboru, jaki często motywowany jest zawodnym pragnieniem przyjemności. Znajduje się on w sytuacji paradoksalnej, ponieważ zwraca się ku światu zewnętrznemu, a jednocześnie musi się cofać w głąb swego ja. Jeżeli nadmiernie przechyla się ku wartościom zewnętrznym oczekując od nich przyjemności, to nieuchronnie znajdzie się w konflikcie ze swoją naturą i będzie przeżywał rozpacz. Człowiek kryjąc w sobie pierwiastki nieskończone, nie może się zaspokoić przyjemnościami przygodnymi, skończonymi tego świata, gdyż te znajdują się w ciągłej dysproporcji ontycznej z Absolutem. Zaspokojenie w pełni potrzeb przyjemności zmysłowych dezorganizuje ja ludzkie, ponieważ powoduje przesunięcie punktu ciężkości człowieka na stronę doczesną kosztem aspiracji wieczystych. Człowiek jest włączony w rzeczywistość bożą, w Absolut, i wszelkie oddalenie się od niej powoduje naturalne załamanie się zwykłego układu rzeczy.

Rozpacz jest dobroczynna, bo skłania człowieka do wniknięcia w siebie, do pewnego przewartościowania swych czynów, do samokrytyki i nawrotu ze złej drogi. Tęsknota za Bogiem, leżąca u pod-

staw uczucia rozpaczy, zdolna jest zawrócić człowieka na tę drogę, z której zabłąkał się na bezdroża.

b) Stadium etyczne charakteryzuje zwrot ku ja ludzkiemu, swoista immanencja życiowa wykreślona głosem sumienia, przez które przemawia poczucie obowiązku. Estetyka, unikając wprzęgnięcia w jarzmo obowiązku, poszukuje tylko przyjemności i nią żyje, natomiast człowiek etyczny podporządkowuje się nakazom życia, płynącym z powszechnego układu we wszechświecie. Różnica między obu typami jest widoczna. Estetyk poszukując przyjemności pragnie zmiany, ugania się za coraz to nowymi wrażeniami, ponieważ przyzwyczajenie jest wrogiem bezpośrednich żywych uczuć i zabija przyjemność.

Postawa etyczna, stawiając spełnienie obowiązku za najwyższy nakaz życiowy, przyczynia się do wytworzenia przyzwyczajeń. Cechuje ją stałość, pełnienie tych samych, codziennych obowiązków, oddanie się tej samej żmudnej pracy i wierności dla tych samych nakazów życiowych. Momentem decydującym jest intencja, usposobienie podmiotowe, a nie zewnętrzny efekt, jaki zazwyczaj zależy od okoliczności zewnętrznych, na który wola nie posiada wpływu. Sam obowiązek, stanowiący duszę postawy etycznej, nie jest mechaniczny, lecz na wskroś indywidualny, oparty na wolnym samopostanowieniu jednostki ludzkiej. W odniesieniu do niej nakazy ogólne nabierają charakteru osobistego.

Tak pojmowana postawa etyczna stoi na straży wyższych wartości życiowych, które zaśrodkowuje w człowieku. Sens życia upatruje w działaniu, w podporządkowaniu się wyższym normom, z jakich wywodzi obowiązek.

Typowym wyrazem życia etycznego jest według Kierkegaarda małżeństwo, gdzie momenty ogólnoludzkie są konkretnie realizowane dzięki współżyciu opartemu na wzajemnym zaufaniu, gdzie jednocześnie kosmiczny proces psychiczno-cielesnego ciążenia ulega nasileniu i dzięki legalizacji przez instancję państwową i religijną zostaje podniesiony na wyższy poziom duchowy. Analogicznego przykładu dostarcza praca ludzka, będąca ciekawym zespoleniem odruchów energetycznych na podniety życiowe, do czego dołącza się akt woli, aprobujący czyn i nadający mu wyższą wartość.

Podnosząc znaczenie postawy etycznej nie można wszakże zapomnieć, że kryje ona w sobie sprzeczności życiowe. Jest nieodłączna od istnienia normatywnych zasad etycznych a jednocześnie składowym elementem postawy etycznej jest poczucie winy i żal, skłaniający człowieka do samorefleksji i odnalezienia siebie samego w nawale zajęć obowiązkowych i rozproszenia życiowego. Ten sam żal jest afirmacją człowieka, ponieważ wyraża poczucie odpowiedzialności za czyn, a zarazem jest negacją ja ludzkiego, bo świadomością winy, czyli poczuciem małowartościowości. Innymi słowy, pogłębienie świadomości własnego ja dokonywa się na drodze negacji własnego ja, które niesie uświadomienie własnej winy.

Poważną przeszkodę dla etyki stanowi nadto sam fakt grzechu. Etyka ustala ideał życiowy, który o tyle jest abstrakcyjny i nierealny, że nie bierze w rachubę grzechu, będącego upadkiem i osłabieniem człowieka, a tym samym jakby przekreśleniem ideału. Choć popełniony indywidualnie, grzech ciąży na całym rodzaju ludzkim.

c) S t a d i u m r e l i g i j n e stanowi najwyższą formę życia, kiedy to człowiek staje w obliczu Absolutu i czuje się odeń uzależniony; do jego poznania dochodzi na drodze samorefleksji. Jest to dawna myśl Sokratesa, z tą różnicą, że Kierkegaard stawia jeszcze jeden warunek poznania Boga, a mianowicie lęk. Różnica pomiędzy człowiekiem wierzącym, a niewierzącym polega na stopniu samoświadomości. A że każdy człowiek przeżywa chwile głębszej samorefleksji, to każdy jest wierzący. Nie ma ateistów. Negowanie Boga jest aktem rozumowym, bo istotnie na drodze czysto rozumowej Bóg jest nieosiągalny. Jest on czystym przeżyciem, a nie wnioskiem sylogistycznym.

Przeżywanie Boga jest aktem swoistym; nie doznaniem estetycznym, czy etycznym, ale przeżywaniem wieczności we własnym ja, żywym odczuciem przez człowieka jego transcendentnego przeznaczenia i swego ciążenia ku Bogu. Wiara więc polega na uświadomieniu Absolutu i ciążeniu ku niemu. Pomiędzy człowiekiem, a Bogiem zachodzi nieskończona jakościowa różnica i jakby ontyczna przepaść. Człowiek bez Boga jest nicością i nic nie może zdziałać, a Bóg jest pełnią bytu i wszechdawcą dobra. Czynny sto-

sunek człowieka do Boga wyraża się w tym, że człowiek upatruje w Bogu swą powszechną normę moralną, a tym samym przeżywa w sobie pierwiastki wieczne. Odchylanie od normy stanowi istotę grzechu, który nie jest czymś przygodnym lecz stanem permanentnym istnienia ludzkiego, a zarazem fatalizmem człowieka.

Pojmując w ten sposób religię Kierkegaard stanął w opozycji do rozpowszechnionej i modnej wówczas koncepcji utożsamiania religii z kulturą. Według Hegla ten sam proces rozwoju Absolutu rozpatrywany od zewnątrz jest kulturą, a od wewnątrz religią. Pogłębienie życia religijnego prowadzi do rozwoju kultury i odwrotnie, chociaż nie można mówić o pełnym paralelizmie. Kierkegaard utrzymuje, że świadomość religijna nie zawsze jest aktualnie przeżywana. Słabnie, a nawet czasowo zanika, jeżeli człowiek zanadto pochłonięty jest chwilą, aktualną doczesnością, bo ta odwraca go od wieczności, stanowiącej istotę przeżycia religijnego. Budzi się znowu, gdy człowiek nie gubi się w chwili, a przeżywa w sobie wieczność, co zwłaszcza najwyraźniej występuje w momentach cierpienia.

C i e r p i e n i e rozpościera przed człowiekiem horyzonty wieczności. Dzięki niemu człowiek zwrócony ku bezpośredniej doczesności i względnym celom życiowym, zmienia swą postawę i wzrok swej duszy kieruje ku wieczności. Cierpienie przytępia w człowieku zainteresowanie światem, osłabia w nim zmysł czasowości, ponieważ zabija przyjemność, rozkosz, jaką niesie z sobą czas i chwila, a uwagę ludzką nastawia ku wartościom ponadziemskim i ponadczasowym.

Co prawda człowiek zmienia się, ale te przeobrażenia, uwarunkowane napływem nowych wrażeń i prawem ciągłego rozwoju, które rządzi organizmem i psychiką, nie usuwają elementów wiecznych, jakimi przesycone jest życie ludzkie. Jeżeli zostaną czasowo przesłonięte i jakby zepchnięte na drugi plan, to jednak nie przestają nadal nurtować człowieka i domagać się uprzywilejowanego miejsca. Występuje to w ż a l u, który nie jest niczym innym, jak świadomością zaniedbania rzeczy istotnych, które znów dobijają się do bram duszy i domagają się zajęcia swego czołowego stanowiska.

Cierpienie należy do istoty życia religijnego. Człowiek reli-

gijny musi cierpieć, bo uświadamia sobie bezsiłę rozumu wobec świata transcendentnego i płonność nadziei, uderzającą w próżnię, gdy przeżywa konflikt ze światem i widzi własną słabość wobec potęgi wyższej, która weń uderza i zadaje mu ból.

Zwłaszcza życie chrześcijańskie nieodłączne jest od cierpienia, choć tak często się mówi, że jest ono łatwe. Ale ta łatwość polega na jego trudności, w myśl prawa religijnego, że momenty pozytywne poznawane są w świetle negatywnych. Cierpienie można by nazwać oddechem istoty religijnej, która wtedy zrozumie świętość Bożą, gdy jest biczowana przez własny egoizm, przez własny grzech. Tym ściślejszy jest związek z Bogiem, im bardziej odpowiedzialny i winny czuje się człowiek. Być religijnym — to znaczy cierpieć i wyrzekać się wszystkiego, co skończone i niedoskonałe. Kierkegaard twierdzi, że nawet małżeństwo stanowi przeszkodę w życiu religijnym, gdyż wiąże człowieka z doczesnością.

Na ścisłe powiązanie życia religijnego z cierpieniem wskazuje również poznawcza i wolitywna strona aktu religijnego.

Poznanie Boga jest niedoskonałe. Wierzymy w jego istnienie, ale nie poznajemy jego istoty. Pomiędzy Bogiem a człowiekiem zachodzi bezwzględna różnica i dlatego nie można wyobrażać sobie Boga w formie ludzkiej, podniesionej do wielokrotnej potęgi. Zważywszy na odmienną ontykę Bożą, nie dopuszczającą żadnej analogii z człowiekiem, nie można mówić o jakiejkolwiek wspólnej płaszczyźnie, umożliwiającej poznanie Boga. Jest on granicą, która oddziela, a nie łączy. Bóg jest „całkiem nieznany". Nasz język jest zbyt ubogi, by wyrazić pełnię bytu Bożego, a nasze pojęcia zawodzą, gdy wkraczają w sferę wieczności. Gdy mówimy o dobroci Bożej, to jest to jednak dobroć inna, niż dobroć ludzka, podobnie jak myślenie ludzkie jest inne od myślenia Bożego. Nazywamy Boga wiecznym i nieskończonym, ale nie są to określenia pozytywne, lecz wyrażające tylko odmienność istnienia Boga w porównaniu z istnieniem ludzkim.

Podkreślając rozumową niepoznawalność Boga Kierkegaard nie waha się jednak twierdzić, że Bóg jest Stwórcą świata i człowieka, że jest miłością i świętością. Nie można rozumowo udowodnić istnienia Boga ani z samego pojęcia Boga, jako istoty najdoskonalszej (dowód ontologiczny), ani z rozważania natury i celowości świata.

Bóg jest postulatem naszego życia, a poznajemy go, gdy wnikamy w głąb naszej duszy, poznajemy sami, bez cudzej pomocy w akcie swoistego przeżycia, nie dającego się porównać z żadnym innym doznaniem psychicznym. Nikt też nie może człowieka o Bogu pouczyć, dopóki on sam go w sobie nie odkryje.

Ten typ naturalnej religijności nazywa Kierkegaard „religią A", występującą również w świecie pogańskim. „Religia B", transcendentna albo chrześcijańska niesie z sobą jeszcze większe ograniczenia myśli, jest jakby „ukrzyżowaniem rozumu", bo wiarą irracjonalną, nie wolną od wewnętrznych sprzeczności. Takiej religii nie mógł człowiek znaleźć w sobie samym, lecz otrzymał ją z zewnątrz od „nauczyciela", którym mógł być tylko Bóg, Jezus Chrystus. Paradoksalność „religii B" tkwi w tym, że głosi ona prawdy wieczne, mające jednak czasowy charakter, skoro naucza, że Bóg urodził się, wzrastał, umierał itp. Dlatego też wiara chrześcijańska nie jest aktem poznania, ani aktem woli, ale darem Bożym, cudem życia.

Sam akt wiary jest przeżyciem osobistym, skłaniającym człowieka do związania się z Bogiem, a odwrócenia od świata, jest przeżyciem, uchylającym się całkowicie spod kategorii rozważań rozumowych. Poznawczo staje człowiek wobec absurdu, paradoksu i zmuszony jest wszystko ryzykować. Przykładem jest Abraham, który poddał się pozornie absurdalnemu nakazowi zabicia syna, a więc poświęcenia swej najwyższej wartości. Innym typowym przykładem aktu religijnego jest czyn Hioba, który nazywany jest przez Kierkegaarda „bohaterem wiary" i uosabia konflikty dramatyczne na gruncie religijno-życiowym.

Taka postawa religijna niesie z sobą cierpienie, gdyż w akcie religijnym rozum widzi swą bezsiłę i jakakolwiek nadzieja wydaje się pod tym względem złudna. Dlatego cierpienie należy do natury aktów religijnych, gdy w przeżyciach estetycznych czy etycznych jest czymś przygodnym, nieistotnym. Każde bowiem przeżycie religijne oznacza przekroczenie sfery nieskończoności, a tym samym wyrzeczenie się tego, co skończone i względne, czyli tego, co jest wartością ziemską, posiadającą siłę atrakcyjną. Dziwne jest to życie religijne, w którym objawienie poznawane jest przez tajemnicę, szczęśliwość przez cierpienie, pewność religijna przez niewiedzę,

łatwość przez trudność, a prawda kryje się w absurdzie. Gdy człowiek odwróci się od wartości skończonych, wtedy łatwo znajdzie drogę do Boga, ale to wymaga pewnego ascetyzmu, bo przezwyciężenia w sobie przyjemności, płynącej z korzystania z dóbr ziemskich. Religia wymaga od człowieka zaparcia się, oderwania się od wartości skończonych, ku jakim bardzo ciąży, a zwrócenia się ku celom pozaświatowym.

To „obumarcie" dla świata nie jest chwilowe, ani czasowe, ale nakazem stałym, nieodłącznym od życia religijnego człowieka. Kierkegaard porównuje człowieka religijnego do ptaka, który bujał swobodnie w przestworzach i nagle został schwytany w sidła, do ryby, która została wyrwana z wody i znalazła się nagle na piasku. W podobny sposób jest „schwytany" człowiek religijny, gdyż nieskończoność nie jest jego żywiołem, dopóki jest zamknięty w skończoności.

Skoro życie ziemskie tak bardzo ogranicza człowieka religijnego, to czy nie powinien on dążyć do opuszczenia świata — albo unicestwiając siebie samego (samobójstwo), albo usuwając się ze świata do klasztoru. Kierkegaard odrzuca obie alternatywy. Człowiekowi nie wolno odbierać sobie życia, gdyż on go nie wytworzył i dlatego nie może się od niego uwolnić. Nie powinien również od tego pełnego paradoksów życia uciekać, izolując się od ludzi i szukając schronienia w klasztorze, gdyż życie klasztorne prowadzi do zeświecczenia i uzewnętrznienia duszy i oznacza jakby zmaterializowanie życia religijnego, które z natury swej jest na wskroś wewnętrzne.

Jakąż więc postawę ma zająć człowiek w tym przygodnym i względnym świecie? Odpowiedź Kierkegaarda brzmi, że wobec celów absolutnych człowiek ma się ustosunkować bezwzględnie, a w odniesieniu do celów względnych, ziemskich winien zająć stanowisko względne. To znaczy, że Bogu ma służyć ze wszystkich sił, zaś pewien zasób energii życiowej ma poświęcić na rzecz spełnienia obowiązków ludzkich.

Człowieka religijnego nazywa Kierkegaard „rycerzem ukrytego życia wewnętrznego", w tym znaczeniu, że nawet bystry znawca ludzi nie zdoła go odróżnić od człowieka zwykłego. A przecież pomiędzy nimi zachodzą różnice zasadnicze. Człowiek etyczny

wkłada całą duszę w swe codzienne obowiązki życiowe, żyje i „oddycha skończonością", podczas gdy człowiek religijny nastawiony jest na cel bezwzględny, na Boga, zaś dobra względne straciły w jego oczach prawdziwą wartość. Chociaż w świecie doczesnym przebywa i spełnia swe codzienne obowiązki, to jednak jego duch należy do świata innego.

W ostatnich latach swego życia Kierkegaard stawiał człowiekowi religijnemu wysokie wymagania ascetyczne. Nie powinien się on poświęcać życiu kulturalnemu, bo to człowieka zbytnio pochłania, a nawet winien przezwyciężyć w sobie ludzkie odruchy i przywiązania, gdyż one odciągają człowieka od celów bezwzględnych.

6. Życie chrześcijańskie stanowi — w myśl powyższych wywodów — wyższy stopień życia religijnego. Polega ono na naśladowaniu Jezusa Chrystusa. Nie chodzi tu o dostosowanie się do doktryny usankcjonowanej przez Kościół, ale o osobiste, wewnętrzne przeżycia, których treścią są ideały chrześcijańskie. Nie oznacza to immanentyzmu religijnego, jak gdyby sam człowiek tworzył sobie religię wysnuwając ją z głębi własnego ja. Prawdy religijne wywodzą się z Objawienia, są dane z zewnątrz, a tylko bezpośrednio poznane i przeżywane przez człowieka. Przedmiotowy świat transcendentny istnieje — on sam przemawia przez Objawienie i tworzy prawdy przedmiotowe. Prawda więc przebywa nie w podmiocie, lecz w Objawieniu, które też winno być głoszone w nauczaniu religijnym, a które ułatwia człowiekowi nawiązanie bezpośredniego stosunku z Bogiem. Myślenie teoretyczne, spekulatywne nie spełni swego zadania, gdyż nie wywoła uczucia ani nie zrodzi czynu, tych nieodzownych składników życia religijnego. Z tych założeń wychodząc Kierkegaard twierdzi, że chrześcijaństwo nie jest nauką w tym znaczeniu, jak nauką są systemy filozoficzne, czyli nie jest czystą spekulacją i wywodami rozumowymi. Jest ono życiem, którego treścią jest Bóg przeżywany przez człowieka, ale rozumowo nie potwierdzany, czy analizowany.

Kościół pojmuje Kierkegaard w sensie czynnika autorytatywnego łączącego człowieka z Bogiem. Wewnętrzność życia religijnego nie wyklucza istnienia takiego właśnie czynnika zewnętrzne-

go, widzialnego. Przeciwnie, wiara wymaga istnienia autorytetu dostosowanego do warunków ludzkich, a więc autorytetu widzialnego.

Takie sformułowanie zbliża się wprawdzie, ale nie pokrywa się z pojęciami katolickimi o Kościele. Według Kierkegaarda, autorytet religijny nie płynie z łaski sakramentalnej, lecz z bezpośredniego stosunku religijnego, stosunku irracjonalnego, nie dającego się rozumowo uzasadnić. Taki autorytet nie musi przejawiać się w formie zewnętrznej, ani nie wymaga zewnętrznego uzasadnienia, czy usprawiedliwienia siebie samego. Nic dziwnego, że Kierkegaard przyjmuje istnienie religii bez kapłanów i że Kościół prawdziwy będzie zrealizowany dopiero w wieczności, gdyż na ziemi tworzy wspólnotę obciążoną wszystkimi słabościami ludzkimi. Tak, na przykład, Kościół dzisiejszy usiłuje godzić kulturę z religią, a przez to występuje przeciw sobie samemu. Nie może być bowiem mowy o pogodzeniu chrześcijaństwa z kulturą, ta bowiem jest względna, a chrześcijaństwo wieczne, bo głosi prawdy wieczne.

Ponieważ Kościół chrześcijański tak bardzo związał się z kulturą, a przez to zdeformował i zafałszował życie religijne, Kierkegaard radzi trzymać się z dala od Kościoła, bo ten zanadto uzewnętrznił życie religijne w chrzcie, w małżeństwie, w konfirmacji, a ono przecież powinno być na wskroś osobiste, wewnętrzne.

Potępiając wszelkie zewnętrzne formy religijności i Kościoła, Kierkegaard nie podziela jednak pod tym względem poglądów protestanckich a w pewnych punktach zbliża się raczej do pojęć katolickich. Jolivet (*Introduction*, 187) przypuszcza, że Kierkegaard w tym właśnie znaczeniu mówi o Kościele jako o ciele mistycznym Chrystusa, które jednak nie może być zrealizowane w życiu doczesnym, ale wiecznym. Zbliżenia do pojęć katolickich można się również dopatrywać w pojęciu Kierkegaarda o grzechu pierworodnym, podobnie jak i w podkreśleniu słabości człowieka, czemu może zaradzić pomoc czynnika pośredniczącego, chociaż każdy człowiek ma walczyć o siebie.

Prawdziwe życie chrześcijańskie winno uczynić człowieka współczesnym Chrystusowi, mimo iż tysiące lat dzieli człowieka dzisiejszego od czasu ziemskiej działalności Chrystusowej. To zbliżenie dokona się dzięki zjednoczeniu z Chrystusem, dzięki przetworzeniu swego ja na wzór Chrystusowy i utrzymania z nim

najbliższego kontaktu, choć ten nie jest wolny od antynomii, podobnie jak i całe życie chrześcijańskie. Bo czyż nie jest paradoksem, że Bóg ujawnia się jako Bóg-Człowiek, jako Bóg zapoznany i upokorzony, że człowiek zdąża ku wieczności i pod tym kątem winien na wszystko patrzeć, a jednocześnie otacza go skończoność i ograniczoność. Zgorszeniem dla człowieka jest świadomość religijna, że Jezus Chrystus jest Bogiem, a jednocześnie człowiekiem, że jego Zbawiciel sam cierpi, choć jest wszechmocny, że odwieczna prawda objawia się w czasie, że Bóg jako człowiek rodzi się, wzrasta itp.

Zgorszeniem dla człowieka są takie fakty religijne, że wierność dla Chrystusa musi iść w parze z wrogością wobec świata, że radość osiągalna jest tylko przez cierpienie i śmierć, że chrześcijanin ustawicznie balansuje pomiędzy chrześcijaństwem a pogaństwem, że Bóg-Człowiek nie może się ujawnić jako Bóg, a tylko przez znaki, przez cuda, które przecież są zaprzeczeniem bezpośredniości. Aby zdobyć się na tyle ofiar, chrześcijanin musi posiadać bezwzględną pewność co do faktów historycznych, związanych z Jezusem Chrystusem, a tymczasem są one tylko prawdopodobne.

Co więcej, nawet w cierpieniu upatruje Kierkegaard wewnętrzną sprzeczność. Jest ono nieodłączne od życia religijnego i polega na „wyniszczeniu bezpośredniości", a przecież tej bezpośredniości człowiek wszędzie poszukuje i znajduje ją — w przyjemności w porządku zmysłowym, w dziedzinie uczuciowej — w szczęściu, oczywistości — szuka w poznaniu rozumowym. Nie może jej tylko znaleźć w sferze religijnej, gdyż cele względne musi absolutyzować, a nie umie nawiązać bezpośredniego kontaktu z nieskończonością. Tym samym człowiek wyrzeka się uprawnień rozumu i myśl swą zatrzymuje na przedmiocie absurdalnym, stając się „męczennikiem rozumu".

Poddając się bezwzględnemu obowiązkowi, poświęcając się ofiarnie, człowiek zajmuje postawę nie tylko heroiczną, ale i patetyczną, gdyż pędzi życie wzniosłe, a ukojenie znajduje w cierpieniu, nie szuka innego oparcia, jak tylko w Bogu, w samotności. Radość chrześcijanina płynie z poczucia spełnienia obowiązku, z obcowania z tajemniczym, ukrytym Bogiem i ze świadomości

wychylenia pełnego kielicha goryczy. Rozpacz otwiera mu perspektywy na nieskończoność.

Chrześcijaninowi nie wolno jednak zatrzymywać się na fakcie zgorszenia, gdyż ono jest tylko przejściowym stadium, a nie etapem końcowym. Jego życie winno być świadectwem i naśladownictwem Chrystusa, jego uznaniem i naśladowaniem, a nie wyrzeczeniem się siebie i samą ofiarnością. Naśladować — to znaczy brać słowa Chrystusa jakby skierowane do siebie, to upodabniać się z nim w uczuciach, to przyjmować jego cierpienia i śmierć. Samo podziwianie Chrystusa nie wystarcza, częstokroć jest ono tylko rodzajem zadowolenia z siebie samego i chęcią zrównania się z przedmiotem podziwianym.

M o d l i t w a jest nieodłączną częścią życia chrześcijańskiego, jest jakby oddechem duszy i środkiem jej przeobrażenia. Dzięki niej człowiek wchodzi w bezpośrednią łączność z Bogiem, walczy z nim o udzielenie łaski i odnosi zwycięstwo, ponieważ wtedy miłość Boża dociera do otwartej na jej przyjęcie duszy. Dzieje się to przez miłość, która jest jedynym środkiem objawienia się Boga w duszy i duszy w Bogu. Miłość jest tajemnicą, która przetwarza życie i sama jest życiem i dlatego nikt, nawet ten, kto kocha, nie może jej zrozumieć. Zna ją tylko Bóg, który sam jest miłością.

7. Podkreślając punkty styczne egzystencjalizmu Kierkegaarda z katolicyzmem nie można zaprzeczyć, że poglądy Kierkegaarda są raczej przepojone duchem luteranizmu. To Luter głosi bezsiłę człowieka, pogrążenie w grzechu i niezdolność do wydobycia się z tego stanu własnymi siłami, nawet dzięki „dobrym uczynkom". Tylko wiara może człowieka uratować. Dlatego stosunek człowieka do Boga nie rozwija się w sferze racjonalnej, lecz ma charakter irracjonalny, osobisty. Według Lutra usprawiedliwienie oznacza tylko zewnętrzne zaliczenie zasług Chrystusowych. Sam grzech nie jest usunięty, starty, zniszczony a tylko przysłonięty, ukryty. Przeciwnie zaś, Kościół Katolicki nauczał, że natura ludzka nie jest zepsutą przez grzech pierworodny, a tylko zraniona, zamącona, a wola skłonniejsza do zła. Grzech nie jest przez zasługi Jezusa Chrystusa tylko przesłaniany, lecz gładzony, niszczony.